



Kultureller Wandel durch Migration: Der neue Islam in Bangladesh, Sri Lanka, Gujarat und Kashmir

MICHAEL DUSCHE

Vorgeschichte

Ganze Völkerschaften an so genannten Kulis wurden zwischen der offiziellen Abschaffung der Sklaverei 1834 und 1947, dem Ende Britisch-Indiens, über den Indischen Ozean verschifft (über 30 Millionen zwischen 1842 und 1936; vgl. Bose 2006: 76f.). Das „Coolie-Agreement“ von 1837 und das sog. „Konsenspapier“ von 1840 machten es zur Regel, dass Kontraktarbeiter einen Arbeitsvertrag für fünf Jahre erhielten, danach vom Arbeitgeber in ihre Heimatländer zurück verbracht werden mussten oder ein Stück Land zugewiesen bekamen, um sich ansiedeln zu können, und während ihres Auslandsaufenthalts in ihren Rechten (z.B. Bewegungsfreiheit) eingeschränkt waren. Nach Ende der staatlichen Rekrutierung von Kontraktarbeitern 1917 regelte der „Indian Emigration Act“ von 1920 die privatwirtschaftliche Rekrutierungspraxis. Es entwickelt sich ein Netzwerk zirkulärer Migration, in dem erfahrene Kulis als Mittelsmänner fungierten. Über ihre sozialen Netzwerke (Familie, Dorf, Region) rekrutierten sie neue Kulis. In den 1930er Jahren wurde das Rekrutierungssystem von Kontraktarbeitern von den Briten auch in den arabischen Staaten am persisch-arabischen Golf eingeführt. Die Zahlen der rekrutierten Kontraktarbeiter waren zunächst gering, explodierten aber in den 1970er Jahren mit der rasanten Entwicklung der Ölwirtschaft (Khadria 2008: 90f.).

Entwicklung 1947 bis heute

Seit der Unabhängigkeit Indiens und Pakistans entwickelten sich die Zahlen der Kontraktarbeiter zwischen den Staaten Südasiens (Bangladesh, Indien, Nepal, Pakistan, Sri Lanka) und den arabischen Golfstaaten (Bahrain, Irak, Kuwait, Oman, Qatar, Saudi Arabien,



Vereinigte Arabische Emirate) rasant. Zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit lebten nur etwa 15.000 Arbeiter aus ehemals Britisch-Indien im persisch-arabischen Golf (Mann 2011). Im Folgenden beschränkt sich der Beitrag auf die aus dem unabhängigen Indien eingewanderten Kontraktarbeiter. Inder stellen unter den Arbeitsmigranten im persisch-arabischen Golf den größten Anteil. An der Entwicklung ihrer Zahlen lässt sich die generelle Tendenz für die gesamte Region ablesen. Größere Einwandererkontingente stellen neben Indien auch Pakistan, Bangladesh und Sri Lanka.

Arbeitsmigration aus Indien in die arabischen Golfstaaten 1970-2010

1970	1975	1979	1983	1990	2001	2010
40.000	258.000	433.000	805.000	2 Mill.	3,3 Mill.	4,5 Mill.

(Quelle: Addleton 1992; Gardezi 1991; MEA 2010; Khadria 2008)

Während des Golfkriegs 1990/91 sanken die Zahlen dramatisch ab. Seit 1992 sind sie jedoch wieder kräftig angestiegen (Khadria 2008: 92; 95). Dabei fällt auf, dass Inder zunehmend auch nach Malaysia und andere südostasiatische Länder auswandern.

Arbeitsmigration aus Indien 2000-2005

Zielland	2000	2001	2002	2003	2004	2005
Vereinigte Arab. Emirate	55.099	53.673	95.034	143.804	175.262	194.412
Saudi Arabien	58.722	78.048	99.453	121.431	123.522	99.879
Kuwait	31.082	39.751	4.859	54.434	52.064	39.124
Oman	15.155	30.985	41.209	36.816	33.275	40.931
Bahrain	15.909	16.382	20.807	24.778	22.980	30.060
Qatar	k.A.	13.829	12.596	14.251	16.325	50.222
Jordan	k.A.	k.A.	k.A.	k.A.	2.576	1.851
Malaysia u.a. Südost-asiatische Länder	4.615	6.131	10.512	26.898	31.464	71.041



Andere inkl. Inseln im Indischen Ozean	62.600	39.865	83.193	44.044	17.492	21.333
INSGESAMT	243.182	278.664	367.663	466.456	474.960	548.853

(Quelle: Khadria 2008: 94; offizielle Zahlen des indischen Ministry of Overseas Indian Affairs)

Die meisten dieser Migranten kommen aus den südindischen Bundesstaaten Kerala, Tamil Nadu und Andhra Pradesh, wo es einen großen muslimischen Bevölkerungsanteil gibt (in Kerala etwa ein Drittel der Bevölkerung). Heute leben Inder als „Non-Resident Indians“ (NRI) und „Persons of Indian Origin“ (PIO) in allen Teilen der Welt (siehe Grafik 1 im Anhang). Immerhin 19 Prozent davon leben in den arabischen Golfstaaten.

Rechtsstellung und Problematik der Kontraktarbeiter

Mit dem „Emigration Act“ von 1983 versuchte Indien, die Risiken für Auswanderungswillige zu reduzieren. In den Genuss des Schutzes durch den „Protector of Emigrants“ (POE) am „Ministry of Overseas Indian Affairs“ kommen Staatsbürger ohne höhere Schulbildung. Wer den Abschluss nach zehn Jahren Schule geschafft hat, bekommt in der Regel einen Pass mit ECNR-Vermerk (emigration clearance not required). Für alle anderen wird die „Emigration Clearance“ vom Arbeitsvermittler beantragt (Rajan et al. 2010: 20). Arbeitsvermittler werden vom POE lizenziert und müssen eine Kautions hinterlegen, deren Höhe von der Vermittlungsquote abhängt (weniger als 300 Vermittlungen pro Jahr: 300.000 Indische Rupien (INR); 301-1000 Vermittlungen: 500.000 INR; mehr als 1000 Vermittlungen: 1 Million INR; ebd.: 21). Die Vermittlungsgebühren, die Arbeitsvermittler für ihre Dienste erheben dürfen, sind gesetzlich limitiert (2.000 INR für ungelernte Arbeitskräfte, 3.000 INR für angelernte Arbeitskräfte, 10.000 INR für Fachkräfte). Weibliche Arbeitskräfte unterliegen zusätzlichen Emigrations-Beschränkungen. So besteht eine Altersbeschränkung von 30 Jahren für Dienstmädchen mit dem Ziel, die Gefahr sexueller Ausbeutung zu minimieren (ebd.: 23).



Ähnliche Bemühungen zur Regulation und zum Schutz der Arbeitsmigranten gibt es in Bangladesh. Seit 2006 hat das Land eine umfassende „Overseas Employment Policy“ (Khatri 2007: 26). Diese sieht die Einrichtung dreier staatlicher Institutionen vor: das „Ministry of Expatriates' Welfare and Overseas Employment“, sein „Bureau of Manpower, Employment, and Training“ (BMET) und „Bangladesh Overseas Employment & Service Ltd.“ (BOESL). Während letzteres als Vermittlungsbüro für auswanderungswillige Kontraktarbeiter auftritt, soll sich BMET um die Beratung, den Schutz und die Weiterbildung der Migranten kümmern. Um die Finanzierung der Auswanderung kümmert sich der „Wage Earners' Welfare Fund“. Nepal erließ 2007 ein Auswärtiges Beschäftigungsgesetz (Foreign Employment Bill), das den „Foreign Employment Act“ von 1985 ergänzt und die gleiche Funktion haben soll wie im Falle Indiens und Bangladeshs. Pakistan besitzt seit 1979 eine „Emigration Ordinance“, um deren Einhaltung sich das „Ministry of Labour, Manpower and Overseas Pakistanis“ kümmern soll. Im Falle Sri Lankas kümmert sich das „Ministry of Employment and Labour“ und das „Sri Lanka Bureau of Foreign Employment“ (SLBFE) darum. Alle südasiatischen Länder außer Nepal beschäftigen Labour Attachés an ihren Botschaften in den arabischen Golfstaaten (Khatri 2007: 26f.).

All diese Einrichtungen und Maßnahmen können aber nicht verhindern, dass Kontraktarbeiter in ihren Bestimmungsländern großen Risiken ausgesetzt sind. Viele emigrieren mit Hilfe nicht lizenzierter Arbeitsvermittler. Sie bzw. ihre Familien zahlen dann häufig horrenden Summen für die Vermittlung und müssen sich dafür verschulden. Oft braucht es ein bis zwei Jahre, bis diese Schulden abbezahlt sind und der Gastarbeiter beginnen kann, Geld nach Hause zu überweisen. Die rechtliche Position im Gastland ist ebenfalls prekär. Das aus der Kolonialzeit stammende „Kafala“- oder Bürgschaftssystem läuft darauf hinaus, dass Kontraktarbeiter ihre Arbeitserlaubnis nur für einen bestimmten Arbeitgeber erhalten, der gegenüber dem Staat für sie bürgt. Von diesem Bürgen (arab. „Kafil“ pl. „Kufalá“) sind sie dann hinsichtlich ihres Aufenthaltsstatus für die gesamte Zeit abhängig. Häufig werden den Kontraktarbeitern von ihren Kufalá die Pässe abgenommen, was in den meisten Bestimmungsländern illegal ist. Kontraktarbeiter finden jedoch nur selten einen fairen Zugang zu einheimischen Gerichten, wo sie in Konflikten gegen ihren Kafil bestehen könnten (Gardner 2010). Dazu gehören Konflikte um ausgebliebene Lohnzahlungen, nicht bezahlte Überstunden, verweigte Wochenend- oder Ferienzeiten, menschenun-



würdige Unterbringung oder mangelnde Gesundheitsversorgung, nicht zu sprechen von mangelnden Arbeitnehmerrechten wie dem Recht, Gewerkschaften zu gründen oder zu streiken (Khatri 2007: 13f.).

Weibliche Migranten sind in diesem quasi rechtsfreien und von patriarchalischen Vorstellungen beherrschten Raum besonders verwundbar. Oft können sie nicht einmal mit der Unterstützung ihrer Landsleute rechnen, da die vorherrschende Meinung sowohl auf Seiten der Herkunfts- als auch auf Seiten der Gastgesellschaften sie in die Nähe von Prostituierten rückt: „When the men [sic] migrants faced problem [sic], it was seen as a labour rights violation. When a woman faced problem [sic], it was seen as a trafficking problem“ (ebd.: 14).

Ein weiteres Problem ist die Xenophobie in den Gastländern. In den Zielländern der Migration machen die eingewanderten Arbeitsmigranten häufig einen großen Teil der Bevölkerung aus.

Prozentzahl der Arbeitsmigranten an der Gesamtbevölkerung 2010

- Vereinigte Arabische Emirate: 70 Prozent
- Qatar: 87 Prozent
- Kuwait: 69 Prozent
- Bahrain: 39 Prozent
- Oman: 28 Prozent
- Saudi Arabien: 27 Prozent

(Quelle: Weltbank 2011)

Bei Kuwait, Qatar und den Emiraten stellen die Migranten die Mehrheit gegenüber der einheimischen Bevölkerung. Dies führt zu Frustrationen bei benachteiligten Teilen der ansässigen Bevölkerung. Um deren Frustrationen zu begegnen und die heimische Arbeitslosigkeit zu bekämpfen, haben verschiedene Golfstaaten Gesetze erlassen, welche die Ausübung bestimmter Berufe (Taxifahrer, Friseur, Schneider) eigenen unterprivilegierten Staatsbürgern vorbehalten. Dies erschwert die Chancen derjenigen Migranten, die aus dem Kufala-System herausgefallen sind und auf dem Schwarzmarkt Arbeit suchen.

Über die Umstände, die sie in ihrem Gastland erwarten, herrscht bei den angehenden Migranten großes Unwissen. Nach einer Studie des in Thiruvananthapuram (Trivandrum) angesiedelten „Centre for Development Studies“ (Rajan et al. 2010: 32; im Folgenden CDS-Studie) gaben vor der Ausreise 36,5 Prozent an, dass sie über die Arbeits- und



Lebensbedingungen im Gastland nur unzureichend informiert seien, 44 Prozent wussten nicht, wer in ihrem Gastland ihr Kafil sein würde und 16 Prozent hatten vor der Ausreise noch keinen Arbeitsvertrag. Von denen, die einen Arbeitsvertrag hatten, gaben 24,4 Prozent an, dass sie die Bedingungen des Vertrages, den sie unterschrieben hatten, nicht kannten. Von den zurückkehrenden Migranten gaben 55 Prozent an, dass ihnen im Gastland Pass und Arbeitserlaubnis abgenommen worden seien. 39 Prozent gaben an, dass sie nicht die ihnen zugesicherten Lebens- und Arbeitsbedingungen vorgefunden hätten. 34 Prozent gaben an, dass sie nicht die ihnen versprochene Arbeit bekommen hätten. Und 12 Prozent seien nach Ankunft im Gastland gezwungen worden, geänderte Verträge zu unterschreiben.

Die von den Arbeitsvermittlern beschafften Visa sind trotz aller Regulierungsversuche durch das indische Überseeministerium eine quasi frei handelbare Ware geworden, für die die angehenden Migranten Summen zwischen 5.000-130.000 INR aufbringen müssen. Im Durchschnitt bezahlen angehende Migranten 45.495 INR für ihr Arbeitsvisum (Rajan et al. 2010: 34f.). Hinzu kommen noch einmal durchschnittlich 23.500 INR Vermittlungsgebühren, 13.170 INR für das Flugticket, 1.600 für die obligatorische medizinische Untersuchung und 1.074 für Versicherungen (ebd.: 36ff.), zusammen also rund 85.000 INR. Insgesamt zahlen angehende Migranten vor der Ausreise laut Rajan et al. (ebd.: 39) zwischen 500 INR und 140.000 INR, im Durchschnitt jedoch 51.451 INR.¹

Etwas billiger fahren unter Umständen diejenigen, die nicht über eine Vermittlungsagentur, sondern über Freunde und Verwandte an ein Arbeitsvisum gelangen. Sie zahlen im Durchschnitt nur 25.712 INR. Dabei ist das Risiko, an einen Betrüger zu geraten, jedoch noch um einiges höher als bei einem professionellen Arbeitsvermittler. Die Spanne liegt zwischen 200 INR und 165.000 INR (Rajan et al. 2010: 40). Über die Hälfte der angehenden Migranten konnten laut vorliegender Studie die Vorabkosten der Migration nicht aus eigenen Ersparnissen aufbringen (ebd.: 43). Von diesen finanzierten sich 39 Prozent durch geliehenes Geld und 11 Prozent durch den Verkauf von Land oder Schmuck. Die hohe Verschuldung führt zu ständig wachsenden Suizidraten unter den Arbeitsmigranten (40 im Jahr 2003, 70 in 2004, 84 in 2005, 118 in 2006, 138 in 2008). Von diesen Suiziden sind laut CDS-Studie 75 Prozent auf Schulden zurückzuführen, 10 Prozent auf Probleme am Arbeitsplatz und 15 Prozent auf familiäre Streitigkeiten (ebd.: 51).

Im März 2006 gab es in Dubai einen Aufstand der am Bau des „Burj



Khalifa“, dem höchsten Gebäude der Welt, beteiligten Arbeiter als Reaktion auf die schlechten Arbeitsbedingungen (Modarres 2010). Nachdem sich angehende Kontraktarbeiter hoch verschulden mussten, um ihre Migration zu finanzieren, wanderten schließlich nur 78 Prozent mit gültigen Papieren aus, während 22 Prozent mit ungeeigneten Visa (Besuchsvisa, Pilgervisa etc.) emigrierten und sich damit in ihrem Gastland dem prekären „Illegalen“-Status aussetzten.

Löhne und Gehälter der Kontraktarbeiter

Die bereits zitierte CDS-Studie (Rajan et al. 2010) untersuchte auch die Einkommen von Kontraktarbeitern vor und während der Aufnahme einer Beschäftigung in einem der arabischen Golfstaaten (die folgenden Zahlen vgl. ebd.: 29). Das Einkommen der Arbeitsmigranten vor der Ausreise betrug im Durchschnitt 5.144 INR/Monat für Männer und 2.687 INR/Monat für Frauen. Im Gastland hingegen verdienten sie im Durchschnitt 12.799 INR/Monat (Männer) bzw. 6.362 INR/Monat (Frauen). Sowohl für Männer als auch für Frauen war folglich während der Migration das monatliche Einkommen mehr als doppelt so hoch wie vor der Ausreise.

Auswirkungen auf die Herkunftsländer

Nach Gardner und Osella (2003: xi) sind die Auswirkungen des Gastarbeiterregimes für die Migrantenfamilien trotz allem eher positiv zu bewerten. Der relativ gute Verdienst und die relativ hohe Sparrate erlauben es den Familien der Migranten, in ihre Häuser und ihr Land zu investieren. Es verbessern sich Ernährung, Gesundheit und Bildung der Familienangehörigen, zuweilen auch die Stellung der Frau. Regional führt die Erhöhung der Kaufkraft auch zu gesteigertem Konsum, was die Lokalökonomie stärkt und mittelbar auch Familien, die keine Migranten entsenden, am Wohlstand der Migrantenfamilien teilhaben lässt (Khatri 2007: 16f.). Diese Studien orientieren sich aber vorwiegend an den erfolgreichen Beispielen und lassen die vielen verunglückten Migrantenbiografien außer Acht. Laut CDS-Studie gaben nur ein Drittel der zurückgekehrten Migranten an, dass sich die Kontraktarbeit im Ausland gelohnt habe. Zwei Drittel gaben an, dass sie, wenn möglich,



nie wieder auswandern wollten.

Unabhängig von den Auswirkungen auf familiärer oder lokaler Ebene sind jedoch die Auswirkungen der Arbeitsmigration auf die jeweiligen Nationalökonomien und die Entwicklungsindizes der jeweiligen Gesellschaften zu bewerten (de Haas 2007). Auch hier kommen verschiedene Studien zu unterschiedlichen Einschätzungen. So ermittelte das in Kathmandu (Nepal) angesiedelte „South Asia Centre for Policy Studies“ zusammen mit der Friedrich Ebert Stiftung den Stand der Forschung zum Fragenkomplex des Einflusses der Geldtransfers (remittances) auf die Nationalökonomien und die Entwicklungsindizes der Herkunftsländer (vgl. Khatri 2007). Diesem Bericht zufolge kann man pauschal weder von einem positiven, noch von einem negativen Effekt sprechen. Zunächst gilt, dass die Ärmsten der Armen sich Migration gar nicht leisten können: „The poorest of the poor do not migrate“ (ebd.: 17). Sie profitieren höchstens mittelbar von der durch die Geldtransfers der Migranten belebten lokalen Ökonomie. Der Bericht nennt Sri Lanka und Nepal als positive Beispiele. Obwohl die meisten Migranten aus den wohlhabenderen Teilen dieser Länder kamen, führten ihre Geldtransfers mittelbar auch zu einer generellen Reduktion der Armut (ebd.: 19).

Laut „Migration and Remittances Factbook 2011“ der Weltbank ist Indien auch im Jahr 2010 mit 55 Milliarden USD das weltweit führende Nehmerland für Geldtransfers von Arbeitsmigranten (Weltbank 2011: 13). Indien, Pakistan und Bangladesh erhielten 2010 insgesamt 75,5 Milliarden USD an privaten Geldtransfers.

Geldtransfers in Milliarden US-Dollar

Geldtransfers in Milliarden USD	2001	2003	2005	2010
Indien	12,0	20,9	22,1	55,0
Bangladesch	1,9	3,2	4,3	11,1
Pakistan	1,0	4,0	4,3	9,4
SÜDASIEN	[17,2 in 2000]	[28,7 in 2004]	33,9	82,6
INSGESAMT				

(Quelle: Khatri 2007 für 2001; Weltbank 2011 für 2003-2010)

Die Geldtransfers in die Region Südasien haben sich also in den letzten



zehn Jahren mehr als vervierfacht. Sie machen für Nepal fast ein Viertel des Bruttosozialprodukts aus, für Indien fast 4 Prozent (Weltbank 2011: 32).

Geldtransfers in die Länder Südasiens

Geldtransfers in Milliarden USD	2010	als Prozentsatz des BIP
Indien	55,0	3,9 %
Bangladesch	11,1	22,9 %
Pakistan	9,4	11,8 %
Sri Lanka	3,6	7,9 %
Nepal	3,5	6,0 %
INSGESAMT	82,6	

(Quelle: Weltbank 2011)

Diese Zahlen belegen nur die über offizielle Kanäle transferierten Gelder. Ein schwer zu kalkulierender Teil der Geldtransfers läuft jedoch über inoffizielle Kanäle, über das so genannte Hawala-System (arab. „wechseln“). Untersuchungen zufolge könnten sich diese Gelder auf zusätzliche 120 Milliarden USD für ganz Südasien (82 Milliarden USD für Indien) belaufen (Khatri 2007: 8; Wickramasekera 1999).

Um die volkswirtschaftliche Bedeutung der Migrations-, Geld- und Warenströme im Zusammenhang zu beurteilen, müssten weitere Parameter in den Blick genommen werden. Erstens sind zu einem geringen Prozentsatz Auswanderungsländer auch Einwanderungsländer, aus denen Zuwanderer ihrerseits Geldtransfers ins Ausland leisten. Aus Indien betrugen die Geldtransfers ins Ausland 2009 z.B. 4 Milliarden USD oder 8 Prozent der hereinkommenden Geldtransfers (Weltbank 2011: 138). Zweitens gehen in die Handelsbilanz mit den „Gulf Cooperation Countries“ (GCC = Saudi Arabien, Kuwait, Bahrain, Qatar, Vereinigte Arabische Emirate und Oman) nicht nur die Ölimporte ein, sondern auch Waren aus Südasien, die vor Ort vor allem von Migranten aus der Region nachgefragt werden (Khatri 2007: 7). Drittens gilt es, den Bedeutungswandel von „brain drain“ zu „brain gain“ zu bedenken (Leipziger 2008) und schließlich viertens die Bedeutung kulturellen Austauschs für die Stabilität etablierter staatlicher und gesellschaftlicher Ordnungen zu berücksichtigen (Gardner und Osella 2003; Riaz 2009; Simpson 2003).



Wandel normativer und religiöser Ordnungsvorstellungen

Dies kann hier natürlich nicht alles geleistet werden. Im Folgenden wird sich der Beitrag daher auf einen Aspekt beschränken, nämlich auf den des Wandels von normativen und religiösen Ordnungsvorstellungen in Prozessen kulturellen Austauschs, verursacht durch Migration. Dazu werden beispielhaft drei Regionen in den Blick genommen, die Arbeitsmigranten in die arabischen Golfstaaten entsenden: 1. Sylhet, Bangladesh (Gardner 1993, 1995; Riaz 2009), 2. Batticaloa, Sri Lanka (Thangarajah 2003) und 3. Gujarat, Indien (Simpson 2003). Aus methodologischen Gründen wird eine vierte Region (Kaschmir, eigene Recherchen) hinzu genommen, aus der wenige Migranten in die Golfstaaten gehen, in der sich aber dennoch ähnliche Entwicklungen des kulturellen Wandels beobachten lassen.

Bangladesh

Bangladesh, unter der britischen Kolonialregierung einst östlicher Teil der „Bengal Presidency“, fiel bei der Teilung des Subkontinents 1947 an Pakistan. Nach Jahrzehnten des Kampfes einer auf der bengalischen Kultur und Sprache gründenden Nationalbewegung (Khan 1996; Sen 2000), wurde Bangladesh 1971 von Pakistan unabhängig. Obwohl überwiegend muslimisch, hatte Bangladesh zunächst eine säkulare Verfassung. Die Bedeutung dieses Säkularismus blieb jedoch sowohl für die Eliten als auch für die breite Masse der Bevölkerung zunächst vage (Riaz 2009: 82; Madan 1998: 975ff.). So folgte in den ersten Jahrzehnten der Unabhängigkeit eine schleichende Islamisierung der politischen Sprache, Bangladesh trat der Organisation Islamischer Staaten bei und der Staat vergab offiziell den Islamisten, die bis 1971 auf der Seite Pakistans gekämpft hatten (ebd.). Islamische Bildungseinrichtungen (madrasa) bestanden fort, trotz einer grundsätzlichen Verstaatlichung der Bildungsinstitutionen (ebd.: 83).

Die Militärregierung Ziaur Rahmans (1975-1981) ersetzte das Verfassungsprinzip des Säkularismus durch die Formel des „absoluten Vertrauens und Glaubens in den allmächtigen Allah“ und legalisierte islamistische Parteien. Sie betonte die muslimische Identität der Bevölkerung gegenüber der kulturell bengalischen Identität, die von der früheren Nationalbewegung propagiert worden war (Khan 1996; Sen



2000). Viele Hindu-Familien wurden vertrieben und emigrierten ins benachbarte West-Bengalen. Außenpolitisch orientierte sich Bangladesh in Richtung der arabischen Golfstaaten. Die nachfolgende Militärregierung Hussain Muhammad Ershads (1982-1991) erklärte 1988 den Islam zur Staatsreligion (Riaz 2009: 83).

Muslime in Bangladesh folgen verschiedenen Glaubensrichtungen und Bekenntnissen (*madhab/maslak*) (ebd.: 84). Die große Mehrheit der analphabetischen Landbevölkerung verehrt muslimische Heilige (*scharíf*) und ihre Schreine (*mazâr*), während eine wachsende Minderheit von alphabetisierten Muslimen eher schriftgemäßen Formen des Islams zuneigen (Riaz 2009; Gardner 1993, 1995). Erstere folgen den großen Sufitraditionen Südasiens (*Chishti, Nakshbandi*). Sie verehren die Missionare, die unter Sikander Khan Ghazi Anfang des 14. Jahrhunderts den Islam nach Sylhet gebracht haben sollen (Riaz 2009). Der wichtigste dieser Missionare ist Hazrat Shah Jalal, dessen Heiligen-schrein (*mazâr scharíf*) sich im Ort Sylhet im Nordosten des Landes befindet. Daneben gibt es eine Unzahl wenig bedeutender Schreine verstorbener Heiliger. Noch lebende religiöse Lehrer und Wundertäter (*pír*) kümmern sich um die religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung. Auch ihnen werden nach ihrem Tod häufig Schreine erbaut.

Daneben haben pietistische Gruppierungen wie die in der gesamten Region aktive Tablighi Jama'at großen Zulauf (Riaz 2009; Sikand 2002). Die Tablighi Jama'at betreibt z.B. auch die Madrasa im Ort Sylhet (Gardner 1993: 226). Solche Gruppierungen wenden sich in der Regel gegen die populäre Heiligenverehrung. Sie verwerfen jedwede Mittler zwischen Gott und dem Gläubigen und berufen sich ausschließlich auf den Koran und die Sunnah. Von beiden Richtungen zu unterscheiden sind noch einmal diejenigen Parteien oder Gruppierungen, die den politischen Islam oder gar den militanten Jihad zu ihrer Agenda gemacht haben.²

Seit den 1980er Jahren hat der Einfluss transnationaler islamischer Bewegungen und ihrer Ideen in Bangladesh zugenommen. Dies ist auch auf zurückkehrende Migranten aus den arabischen Golfstaaten zurückzuführen (vgl. Riaz 2009: 88; 90). Letztere sind in den Golfstaaten den Einflüssen eines strengen, schriftgläubigen Islam ausgesetzt, der zu den volkstümlichen Islamformen Südasiens im Widerspruch steht. Viele dieser Migranten halten den Islam, der in der arabischen Welt praktiziert wird, für den wahren Islam und versuchen, diesen nach ihrer Rückkehr im Heimatland zu reproduzieren (ebd.: 90). Dabei helfen ihnen islamische Wohlfahrtsorganisationen, wie die Jama'at al-Tur'âth-al-Islam



aus Kuwait, Al-Haramaín und Hayât al-Ighata al-Islamíya al-Alimíya aus Saudi Arabien, al-Fudschíra aus den Emiraten, Al-Ansar al-Kha'iríya aus Dubai und die Daulat al-Bahrain (ebd.), welche z.B. die Ahle Hadith in Bangladesh bei der Einrichtung und dem Betrieb von Moscheen und Madrasas unterstützten. Aus diesen Madrasas heraus rekrutieren die in Bangladesh aktiven extremistischen Gruppierungen ihren Nachwuchs (zum islamischen Extremismus und seinen Organisationen vgl. ebd. 2009: 91ff.).

Die Organisationen des politischen Islam betonen eine transnationale muslimische Identität basierend auf der Vorstellung einer weltumspannenden muslimischen Ummah, im Gegensatz zu den verschiedenen nationalen und regionalen Ausprägungen des Islam. Sie stehen damit im Widerspruch zu Bemühungen in Bangladesh, den volkstümlichen Islam als Grundlage für eine nationale Identität zu nutzen. Repräsentanten des politischen Islam agieren direkt in Bangladesh (z.B. der Prediger Delawar Hossain Saidee) oder vermittelt global zu empfangender Fernsehkanäle wie „Peace Television“ und „Islamic Television“ (Riaz 2009: 89).

Anthropologische Studien, wie etwa die Arbeiten von Katy Gardner, vermitteln einen Eindruck davon, welche Dynamiken auf lokaler Ebene beim Transfer globaler islamischer Ideen zum Tragen kommen. Gardner untersuchte in den 1990er Jahren die Auswirkungen der Arbeitsmigration auf lokale religiöse Praktiken am Beispiel der im Nordosten des Landes gelegenen Provinz Sylhet (Gardner 1993, 1995). Gardner zufolge sind es vor allem die mit der Migration einhergehenden ökonomischen Veränderungen, die zu einer vermehrten Abkehr von den Kulte führen, welche die Heiligenschreine und Pírs umgeben (Gardner 1993: 214). Dies führt jedoch nicht zu einer einfachen Übernahme transnationaler, schriftbasierter Formen des Islam. Stattdessen werden die Heiligenkulte selbst transformiert, fort von der charismatischen Figur des Pírs, hin zu einem Vehikel für eine neue Orthodoxie. Dabei spielt das Bedürfnis zurückgekehrter Migranten eine große Rolle, ihrem neuen Wohlstand den Firnis einer neuen religiösen Respektabilität zu verleihen. Die Autorität der neuen Pírs ruht dementsprechend immer weniger auf der ihnen traditionell zugeschriebenen Wundertätigkeit, sondern mehr und mehr auf ihrer Bewandertheit in den Schriften des Islam (ebd.).

Arbeitsmigration hat in Sylhet eine lange Geschichte. Schon im 19. Jahrhundert heuerten Sylhetis als Mannschaften auf den Schifffahrtsruten zwischen Bengalen und England an. Viele von ihnen schafften den Sprung von Bord und siedelten sich im Londoner East End an (Ali



2003). Dort waren sie Anlaufpunkt für Gastarbeiter, die in den 1950er und 1960er Jahren von der boomenden britischen Nachkriegswirtschaft gebraucht wurden. Dank ihrer Präsenz in Großbritannien waren Sylhetis hier ebenfalls stark vertreten. Als in den 1970er Jahren Gastarbeiter in England, wie in anderen europäischen Staaten, weniger gefragt waren, verlagerte sich der Schwerpunkt der Migration in die arabischen Golfstaaten, wo viele Sylhetis Arbeit in der boomenden Öl- und Bauindustrie fanden (Afsar 2009; Gardner 1993: 219).

Viele dieser Migranten kehrten so wohlhabend nach Sylhet zurück, dass sie sich ein Haus und Land kaufen konnten. Damit stiegen sie vom Status zumeist landloser Bauern zu Großbauern auf, die es sich nun ihrerseits leisten konnten, ihre Feldarbeit von besitzlosen Landarbeitern verrichten zu lassen. Sie investierten ihr Geld in die Bildung und Ausbildung ihrer Kinder, was häufig auch den Besuch einer Madrasa zum Erlernen der arabischen Sprache und das Studium der islamischen Schriften beinhaltet. Die „Krönung“ bei der Manifestation des neuen Status ist jedoch häufig der Auftritt als religiöser Wohltäter, entweder durch die Förderung religiöser Schulen, Stiftungen oder Moscheen oder durch die Förderung eines Pírs. Wer es sich erlauben kann, macht die vorgeschriebene Pilgerfahrt nach Mekka und kehrt von Sünden gereinigt als Hadschi zurück. Damit nähert sich der Migrant selbst dem religiösen Status eines heiligen Mannes an. Manche schreiben ihre Familiengeschichte neu und geben sich als Abkömmling eines Khans oder eines Scheichs aus (Gardner 1993: 222).

Diese neuen Religiösen (Hefners 2005: 21) folgen einer anderen Theologie als die breite Masse der verarmten Landbevölkerung. Während letztere davon überzeugt sind, dass sie nur durch die Vermittlung eines Pírs mit Allah in Kontakt treten können, glauben die neuen Religiösen, dass jeder Mensch direkt zu Allah beten kann und darf. Sie sehen in ihrem Wohlstand eine Bestätigung ihrer theologischen Haltung, die betont, dass Allah denjenigen hilft, die versuchen, sich selbst zu helfen. Sie verurteilen den Pír-Glauben der Dagebliebenen als Aberglaube und brandmarken viele Praktiken im Zusammenhang mit der Verehrung von Pírs als hinduistisch-polytheistisch. Darin sehen sie sich durch die Überschneidungen der Pír-Kulte mit den sowohl von Hindus als auch von Muslimen betriebenen Kulturen um den Wassergott/Herr der Fischer Kwaz und den Hausgeist/Göttin des Wohlstands Lakshmi/ Lokhi bestätigt (Callan 2008: 403; Gardner 1993: 215; 227). So wie der hinduistische Priester (*purohit*), verspricht auch der muslimische Pír Abhilfe



bei körperlichen Gebrechen wie Unfruchtbarkeit und Krankheit und kann dem Schicksal bei finanziellen Notlagen oder Ehekrisen auf die Sprünge helfen. Der Pír, der auch von Hindus besucht wird, gibt Amulette (*tapiz*) oder heilt durch seinen Atem (*phoo*) (ebd.: 216).

Die magischen Kräfte des Pírs werden zu einem gewissen Grad als erblich angesehen. So können Gläubige ihren Status in der Gemeinschaft steigern, wenn sie behaupten können, von einem Pír oder einem der 360 Begleiter des legendären Shah Jalal abstammen, der den Islam nach Bengalen brachte. Seine Anhänger glauben, dass die Erde, in der ein Scharíf oder Pír begraben liegt, heilende Kraft und spirituelle Energie (*mortaba*) besitzt. Jedes Jahr wird sein Geburtstag (*urs*) mit ekstatischen Gesängen, Trommelmusik und Tanz gefeiert. Bei diesen Festen kommen neben Haschisch (*ganja*) gelegentlich auch orgiastische Praktiken (*tantra*) mit Prostituierten zum Einsatz (Gardner 1993: 215f.).

Im Spannungsfeld zwischen einer islamischen Orthodoxie, die alle Mittler zwischen Allah und den Gläubigen ablehnt und daher die Heiligenverehrung mit all ihren in den Hinduismus hinüber spielenden Elementen verdammt, und der volkstümlichen Religiosität mit ihrer Verehrung der Pírs gehen nun viele Rückkehrer einen Mittelweg, indem sie zwar an der Institution des Pírs festhalten, ihn aber seiner magischen Elemente entkleiden. Der Pír der neuen Religiösen gleicht eher einem Gelehrten und Lehrer (*guru*) als einem Wundertäter. Nichtsdestotrotz geht von ihm in männlicher Erbfolge eine Aura aus, die den, der sie besitzt, über die anderen Gläubigen erhebt. Diese Aura nehmen nun mehr und mehr Gläubige für sich in Anspruch, indem sie ihre Herkunft von einem Pír oder einem der 360 Gefolgsleuten von Shah Jalal behaupten oder indem sie glaubhaft machen, dass ein solcher auf ihrem Grundstück begraben liegt. Dies geschieht häufig vermittelt eines Traums, den ein Mullah oder ein bei der Familie wohnender Student der örtlichen Madrasa hatte. Durch solche Träume sind in den letzten Jahrzehnten unzählige Ahnenreihen geklärt und Heiligengräber entdeckt worden. Die Familien bauen diesen Heiligen Schreine auf ihren Grundstücken, werden damit zu ihren Hütern und profitieren von ihrem Ansehen sowie von den Pilgern, die diese anziehen (Gardner 1993: 230f.).



Sri Lanka

Das zweite Fallbeispiel, das hier genauer dargestellt werden soll, ist die Region Batticaloa an der Ostküste Sri Lankas. Aus dieser überwiegend von Tamil sprechenden Muslimen bewohnten Region migrieren vorwiegend weibliche Arbeitskräfte in die arabischen Golfstaaten, um dort als Dienstmädchen in privaten Haushalten zu arbeiten. Wie im vorhergehenden Beispiel haben viele der mit Ersparnissen zurückkehrenden Frauen das Bedürfnis, ihrem höheren Wohlstand und Status dadurch Ausdruck zu verleihen, dass sie die in der arabischen Welt erlernten islamischen Praktiken mit nach Hause bringen und damit dort eine neue Form von Orthodoxie etablieren (Thangarajah 2003: 141).

Wie im Falle Bangladeshs steht die Orthodoxie der neuen Religiösen in Widerspruch zu lokalen Praktiken und fordert daher die überkommene Ordnung heraus. Diese basierte im Falle der im Ostteil der Insel lebenden Tamilen auf Dorfgemeinschaften und Klans (*kudi*), deren Erbfolge matrilinear organisiert ist, d.h. Grundeigentum und Häuser werden von der Mutter auf die Töchter vererbt. Jungverheiratete ziehen nicht zu den Eltern des Ehemannes, sondern in ein von der Familie der Ehefrau bereitgestelltes Haus auf dem Grundstück ihrer Eltern. Bevorzugte Ehepartner sind Cousins aus der Familie der Mutter, nicht des Vaters (ebd. 2003: 146). Die traditionelle Ordnung sieht nicht vor, dass Frauen außerhalb des Hauses arbeiten.

Mit Beginn der 1980er Jahre gerieten die tamilischen Muslime zunehmend zwischen die Fronten der tamilischen Separatisten (zumeist Hindus) auf der einen Seite und der singhalesischen Regierung auf der anderen (zumeist Buddhisten). Ihre daraus resultierende Notlage zwang einige Familien dazu, Frauen als Dienstmädchen in den Golf gehen zu lassen. Dies waren zunächst eher Frauen mittleren Alters, die schon verwitwet oder geschieden waren und denen daher die zu erwartende Nachrede, sie hätten sich freiwillig einer als potentiell kompromittierend angesehenen Arbeitssituation ausgesetzt, nicht allzu viel anhaben konnte. Was sie darin bestärkte, diesen Schritt zu tun, war die Tatsache, dass sie in ein muslimisches Land gingen und verschleiert in einem muslimischen Haushalt arbeiten würden. Ironischer Weise ebneten diesen Frauen damit genau die Dinge (Häuslichkeit und Pardah) den Weg in die relative finanzielle Unabhängigkeit, die zuvor ihrer Beschränkung auf Haus und Ehemann gedient hatten (Thangarajah 2003: 147ff.).



Der soziale Kontext, in dem fortan die zunehmend jünger werdenden Mädchen arbeiten, lässt diesen die Art und Weise, wie der Islam in den arabischen Golfstaaten gelebt wird, als Ausdruck größten Wohlstands und größter kultureller Verfeinerung erscheinen. Die Kennzeichen dieses Lebensstils: lange, fließende Gewänder, moderne Haushaltsgeräte, aber auch die Mobilität und Unabhängigkeit vieler wohlhabender arabischer Frauen, werden zu erstrebenswerten Gütern. Den jungen Frauen fällt auch auf, dass es in der arabischen Welt die Männer sind, die den Brautpreis bezahlen, während ihre Männer daheim von ihnen eine Mitgift erwarten. Mit dem steigenden Wohlstand der aus dem Golf zurückkehrenden Frauen steigen auch die Ansprüche an diese Mitgift, die sich die Frauen dort selbst verdienen müssen. So fordern Männer heute nicht selten ein modern ausgestattetes Haus, das die zurückkehrenden Frauen für sie in der Zeit ihrer Abwesenheit haben bauen lassen (ebd. 2003: 155).

In diesen Häusern versuchen die zurückkehrenden Arbeitsmigrantinnen eine vormals unbekannte Trennung der Geschlechter zu reproduzieren, die sie im Golf kennen gelernt haben. Diese Häuser haben klar gekennzeichnete Bereiche, in denen keine Männer zugelassen sind, und sind von blickdichten Mauern umgeben, die in dieser Höhe in Batticaloa zuvor nicht bekannt waren. Häufig überwachen die zurückkehrenden Frauen – verschleiert – den Abschluss der Bauarbeiten und planen die Fahrt in die nächstgrößere Stadt, um Fliesen und Einrichtungsgegenstände selbst auszusuchen – etwas, das ihrer Rolle traditionellerweise nicht entsprochen hätte. Für sie verbindet sich damit die neue Religiosität mit Moderne und finanzieller Unabhängigkeit. Diese Frauen lernen selbst die Sprache des Koran und schicken ihre Kinder auf die lokale Madrasa zur religiösen Unterweisung (ebd. 2003: 156f.; 160). Sie fördern damit einen transnationalen, puristischen Islam mit vielen Konsequenzen, die dies in Bezug auf die herkömmlichen Vorstellungen von sozialer Ordnung hat.

Gujarat

Das dritte Fallbeispiel, das hier genauer betrachtet werden soll, ist die Region um Mandvi in Gujarat an der Westküste Indiens. Hier hat Edward Simpson (2003) in den 1990er Jahren im Ortsteil Salaya Studien zu islamischen Reformen durchgeführt, die durch die Handelskontakte und



durch Arbeitsmigration zwischen Indien und dem persisch-arabischen Golf ausgelöst wurden. Handelskontakte zwischen Gujarat und Westasien bestehen seit Jahrtausenden, wie archäologische Funde alter Kaianlagen in der Region bestätigen. Mandvi war seit historischer Zeit Stützpunkt einer Flotte von Handelsschiffen, die zwischen Indien (Bombay), Persien, Arabien (Maskat) und Ostafrika (Sansibar) verkehrten. Hier wurden ostafrikanische Sklaven ebenso umgeschlagen wie Perlen aus Bahrain und Getreide, Hölzer, Textilien und Edelsteine aus Indien. Seit der Ankunft des Islam ist Mandvi einer der wichtigsten Häfen zur Ausschiffung von Pilgern auf dem Weg nach Mekka (ebd.: 85).

Mandvi hat eine Population von etwa 40.000, ein Viertel bis ein Fünftel davon Muslime. In ihrer Selbstwahrnehmung sind diese Muslime auch nach Jahrhunderten noch Eingewanderte. Sie leiten ihre Herkunft von Söldnern, Sklaven, Händlern, heiligen Männern und Kriegen her, die mit den muslimischen Armeen und Händlern nach Indien kamen. Dabei genießen unterschiedliche Herkunftsländer unterschiedliches Prestige. Höchstes Prestige genießt erwartungsgemäß die Herkunft von der arabischen Halbinsel, geringstes Prestige die Abkunft von afrikanischen Sklaven. Einen mittleren Rang nimmt die Herkunft aus Zentralasien ein (ebd.: 86).

Seit langem ist bekannt, dass die Muslime des Subkontinents das Kastensystem der Hindus auf ihre Weise fortführen (Ahmad 1973, 1976, 1984, 2004). In Mandvi gliedern sich etwa 30 endogame Kastengruppen (*jama'ats*) nach ihren mythischen Herkunftsregionen. Am höchsten angesehen sind die Sayyids (die Glücklichen), die ihre Herkunft direkt vom Propheten Muhammad herleiten. Ihnen werden spirituelle Kräfte nachgesagt und es wurden ihnen Schreine (*dargah*) errichtet, die wie die Mazârs in Bengalen häufig zu Pilgerstätten geworden sind (vgl. etwa die Sayyid Pîr Dargah in Modhva östlich von Mandvi). Eine der niedrigeren Kasten sind die Bhadala, die ihre Herkunft von Turkmenistan, Afghanistan oder Pakistan herleiten. Ursprünglich Seeleute auf den Schiffen von schiitischen Händlern, sind sie im Handel mit den arabischen Golfstaaten zu Wohlstand gekommen und besitzen nun rund 60 eigene Schiffe mit hunderten eigener Seeleute, die sie aus den ärmeren Schichten von Mandvi rekrutieren. Ein Mythos stabilisiert die Endogamität dieser Gruppen, dem zu Folge die Vermischung der Herkunftslinien bei den Nachkommen volatile Charaktereigenschaften erzeugt, die sich in dunkler Hautfarbe und einem gewalttätigen Temperament ausdrückt. Die Jama'at der Bhadala unterteilt sich in etwa



40 endogame Abstammungslinien (*ataks*, i.e. Bhadala Pathans, Bhadala Turks etc., vgl. Simpson 2003: 86ff.).

Ihr gestiegener Wohlstand und Status erlaubt es den Bhadalas nun, die etablierte soziale Ordnung mit den Sayyids an der Spitze in Frage zu stellen. Sie tun dies, indem sie sich auf einen transnationalen, schriftbasierten Islam berufen, aus dessen Perspektive die Sayyids mit ihrem magischen Anspruch auf einen exklusiven Zugang zu Gott als Hochstapler erscheinen. Die mit den Dargahs der Pírs zusammenhängenden religiösen Handlungen und Feste geißeln sie als korrupt, unwissend und synkretistisch (ebd.: 91). Sie bezeichnen die Sayyids abschätzig als „muslimische Brahmanen“, „Zauberer“ und „Bettler“ und stellen sie als Bewahrer der Tradition hin, während sie sich selbst als Modernisierer anpreisen. „Tradition“ ähnele dabei den „schiefen Zähnen eines Esels“ und verweise auf die Zeit, als Muslime noch Hindus waren, während die „Moderne“ bildlich mit der Ordnung auf einem Schiff oder mit einem geraden Gebiss assoziiert wird (ebd.: 103).

Zur Propagierung ihrer neuen Religiosität treten die wohlhabenden Reeder nun aber ihrerseits als Stifter von Schreinen und Moscheen auf und schaffen durch die Regulierung des Zugangs zu diesen Einrichtungen eine neue gesellschaftliche Hierarchie und Ordnung. Auch verwerfen sie nicht alle Pírs, sondern patronisieren, im Gegenteil, bestimmte Pírs, die sie, wie wir dies schon im Falle Bangladeshs gesehen haben, ihres magischen Gewands entkleiden und zu Garanten eines neuen Islam machen. Simpson weist nach, dass die Grundlage für die von den Bhadalas propagierte alternative soziale Ordnung das Charisma darstellt, das in den Waren liegt, die von den Bhadalas auf ihren Schiffen von der Arabischen Halbinsel importiert werden. Der Ursprung dieser Waren wird mit der Aura der heiligen Stätten des Islam und des Wirkens des Propheten Muhammad assoziiert. Ein dort gekaufter Koran oder auch nur von dort importiertes Rosenwasser oder andere Luxusgüter tragen die Aura des Heiligen und verleihen ihrem Besitzer Prestige. Die Bhadalas verfügen über die Macht, den Menschen in Mandvi Zugang zu diesem Prestige zu verschaffen oder ihn zu verweigern. Damit schaffen sie einen starken Anreiz für alle, die von ihnen abhängen, sich ihre neuartige Sichtweise auf Glaubensdinge anzueignen und diese in die Gesellschaft Mandvis hinein zu tragen (ebd.: 103ff.).



Kashmir

Wir haben nun anhand von drei Fallbeispielen gesehen, wie Arbeitsmigranten durch den Kontakt mit dem in der arabischen Welt gelebten Islam und durch den Wohlstand, der damit assoziiert ist, zu einer veränderten Sicht auf die überkommenen religiösen Vorstellungen in ihren Herkunftsregionen und insbesondere zu den damit begründeten sozialen Ordnungsgefügen gelangen. In allen drei Fällen führt dies zu einer Veränderung der vorherrschenden Ordnungsvorstellungen. Zurückkehrende erfolgreiche Arbeitsmigranten entwerfen neue soziale Ordnungsmodelle, durch die sie sich einen höheren gesellschaftlichen Rang sichern. Sie untermauern diesen mit Hilfe neuer Auffassungen von religiöser Orthodoxie, die den überkommenen Vorstellungen von Orthodoxie und den dadurch privilegierten gesellschaftlichen Gruppen die Legitimationsgrundlage entziehen. Zumeist sind diese neuen Vorstellungen von Orthodoxie durch einen puristischen, schriftbasierten Islam inspiriert, den diese Migranten in der arabischen Welt vorfinden und mit Moderne, Fortschritt und Wohlstand assoziieren. Dieser steht in Widerspruch zu den herkömmlichen, oral vermittelten Formen des Islam, wie er traditionell in Südasien praktiziert wird. Wir haben gesehen, wie diesem Islam, der sich um die Verehrung von Pírs und ihren Schreinen dreht, dadurch die Existenzgrundlage entzogen wird. Die drei Beispiele haben aber auch gezeigt, dass die von den zurückgekehrten Migranten propagierte neue Religiosität alte Formen der religiösen Praxis nie ganz verdrängt. Zu einem Großteil knüpfen die Migranten an überkommene Praktiken der Heiligenverehrung an, um diese in ihrem Sinne umzudeuten und für die eigene Selbstbehauptung nutzbar zu machen.

Um der Gefahr der Vereinfachung zu entgehen, soll abschließend noch auf zwei Fälle hingewiesen werden, die einer simplen kausalen Erklärung im Wege stehen, welche die Ursachen dieser Entwicklung ausschließlich im Einfluss der arabischen Golfstaaten und in dem dort praktizierten Islam sehen wollen. Zum einen widerspricht einer solchen Erklärung, dass sich ähnliche Phänomene auch in anderen Religionsgemeinschaften abspielen. So haben Filippo und Caroline Osella (2003) anhand eines Beispiels aus Kerala gezeigt, dass sich ähnliche Dynamiken der Umdeutung etablierter religiöser Praktiken zu Gunsten vormals benachteiligter Kasten auch unter Hindus in Kerala abspielen, wo aus dem Golf zurückkehrende Migranten nicht vom Charisma der Arabischen Halbinsel als Wiege der Religion profitieren. Zum anderen finden



ähnliche Entwicklungen der Delegitimierung traditioneller, heiligenzentrierter Islamvorstellungen auch in mehrheitlich muslimischen Regionen statt, die weniger Migranten in den Golf entsenden. Ein Beispiel für eine solche Region ist Kashmir.

Nach Kashmir unternahm ich Ende September 2009 eine neuntägige Studienreise, auf der ich unter anderem mit dem Publizisten und Regionalexperten David Devadas (2007) und den Brüdern Jaleel Ahsan und Ab Qayoom zusammentraf, deren Vater, vor seiner Tötung durch die Hizb al-Mujahidín, Anführer der Jama'at-i-Islami in Kashmir war.³ Wir trafen uns im Haus der Familie in einem Dorf ein Stück den Leddar-Fluss aufwärts in der Nähe von Anantnag auf dem Weg zum Wallfahrtsort Pahalgam. Wie viele der Häuser in diesem, wie auch in anderen Dörfern des Kashmir-Tals, war das Haus der Brüder ein großzügiger, solider Neubau, der von einigem Wohlstand zeugte. Jaleel hatte an der Aligarh Muslim University Philosophie studiert und unterrichtet nun als Dozent an einer pädagogischen Hochschule in Anantnag. Ab Qayoom arbeitet für den Dorfrat (*village panchayat*) im Bereich ländliche Entwicklung. Beide sind verheiratet und leben mit ihren Frauen und Kindern und der verwitweten Mutter unter einem Dach.

Als männliche Besucher wurden wir nur in den großen Empfangsraum im Erdgeschoss des Hauses zugelassen. Nur unsere weibliche Begleiterin hatte Zugang zur Küche und zu den Räumen, in denen sich die Bewohnerinnen des Hauses aufhielten. Die Frauen trugen zwar farbige Tücher (*dupatta*) über dem Kopf, waren aber nicht voll verschleiert. Ihr Erscheinungsbild in Salwar-Kamiz glich dem hinduistischer Frauen aus dem Panjab und angrenzenden Regionen, die sich teilweise ebenfalls leicht verschleiern. Wir setzten uns auf den Boden des mit dicken Teppichen und Sitzkissen entlang der Wände ausgelegten Empfangsraums und wurden von den Frauen der beiden Brüder bewirtet. Anschließend machten wir einen Spaziergang durch das Dorf, vorbei an der lokalen Moschee und zu einem großen Platz, der zu besonderen Anlässen, etwa dem Ende des Ramadan auch als Open-Air-Moschee diente. Die Gebetsrichtung nach Mekka war mit einem Stein am Westrand des Platzes markiert. Auf diesem Platz fanden während der unruhigen frühen 1990er Jahre die großen Massenversammlungen der militanten Islamisten statt, wie mir Jaleel berichtete.

Während der Gespräche mit Devadas und den beiden Brüdern wurde folgendes deutlich: Auch im Kashmir-Tal hatte, neben dem im Abflauen begriffenen militanten Islamismus, eine neue Religiosität Einzug



gehalten, die für die zu neuem Wohlstand gelangten Mittelschichten häufig der Weg war, ihrem gehobenen Geltungsbedürfnis Ausdruck zu verleihen. Im Straßenbild drückt sich dies durch das vermehrte Tragen langer, fließender Gewänder und Bärte bzw. Burqas aus. Im kulturellen Leben führt dies zum Rückgang der traditionellen Gesangskultur anlässlich der religiösen Feste, die sich um die Verehrung von Heiligen-schreinen ranken, wie mir Jaleel bestätigte. Unklar blieb, wo der neue Wohlstand herrührte. Nach Aussage von Devadas fließen seit geraumer Zeit große Summen staatlichen Geldes aus Indien nach Kashmir. Der Tourismus war dagegen seit den 1990er Unruhen fast vollständig zum Erliegen gekommen und erlebte auch 2009 nur eine unscheinbare Blüte, die nach den erneuten Unruhen im folgenden Jahr schon wieder verwelkt sein dürfte.

Einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Propagierung dieser neuen Religiosität spielen, wie im Falle Bangladeshs, natürlich auch islamische Organisationen wie die Ahle Hadith, Jama'at-i-Islami und Tablighi Jama'at, wie Devadas versicherte. Hinzu kommen auch die neuen Medien, zu denen junge Kashmiris erst seit wenigen Jahren Zugang haben. Internet und Mobilkommunikation sind von Indien aus allerdings immer noch stark eingeschränkt. Nur die staatliche Mobiltelefongesellschaft BSNL betrieb 2009 in Kashmir ein Netzwerk.

Im Gegensatz zu den drei vorangegangenen Fallbeispielen dürfte für das Kashmir-Tal nicht die Migration in die arabischen Golfstaaten die entscheidende Rolle spielen, sondern eher die Binnenmigration innerhalb Indiens (bzw. Pakistans im Ostteil Kashmirs). Kashmiris sind überall in Indien im Tourismus und als Händler aktiv und dabei überaus erfolgreich. Auch ihre höhere Bildung erhalten viele von ihnen an Universitäten außerhalb Kashmirs. Diese ungesicherte Beobachtung erhält eine gewisse Plausibilität durch die Feststellung einer Anzahl von Studien zur Binnenmigration in Indien und ihre Auswirkungen auf die Herkunftsregionen, die mit denen der transnationalen Migration durchaus zu vergleichen sind (vgl. Gidwani und Sivaramakrishnan 2003; de Haan 2003; Rogaly et al. 2003). Hier sind jedoch weitere Untersuchungen vonnöten.

In diesem Zusammenhang weist Devadas auf die Rolle der Bildung insbesondere von Frauen hin. Zu einem gewissen Grad dürfte die Neigung zu einem mehr schriftbasierten Islam auch mit der steigenden Alphabetisierungsrate in der Bevölkerung zusammenhängen. Francis Robinson verglich diesen Prozess mit der Reformation in Europa, die



mit dem Buchdruck und der Alphabetisierung zusätzlicher Schichten der Bevölkerung einherging und ebenfalls zu einer eher auf religiösen Texten als auf rituellen und magischen Praktiken beruhenden Religiosität führte. Er spricht in diesem Zusammenhang auch von „protestantischem“ oder „puritanischem“ Islam (2000: 126).

Wie in Bangladesh hat die Zunahme dieses puritanischen Islams nicht nur Konsequenzen hinsichtlich der traditionellen, sich um Mazârs und Dargahs drehenden religiösen Praxis und hinsichtlich der durch die jeweils vorherrschenden Vorstellungen von Orthodoxie privilegierten sozialen Schichten. Die Konsequenzen reichen bis in den Bereich der staatlichen Ordnung. In Bangladesh hatten die beschriebenen Verwerfungen auch Auswirkungen auf das Verständnis von kultureller und nationaler Identität und damit auf die Stabilität des Staates, der sich auf diese Identität gründet. Dort untergräbt die pan-islamische Orientierung das Projekt einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft, ihre nationale Identität in erster Linie sprachlich und kulturell zu begründen. Wo als Teil der Kultur auch die Religion ins Spiel kommt, wurden eher die synkretistischen Traditionen Bengalens betont als die universalistischen Prinzipien eines trans-nationalen Islams, der die Raison d'être Bangladeschs und die Trennung von Pakistan rückwirkend in Frage stellen würde.

Im Gegensatz zu Bangladesh, wo die Politisierung einer sprachlich-kulturellen bengalischen Identität gegenüber Pakistan zunächst erfolgreich war und in die Unabhängigkeit und Staatsgründung 1971 mündete, kann der Versuch in Kashmir als gescheitert gelten, eine „Befreiung“ von Indien auf der Grundlage einer politisierten kulturellen Identität, der „Kashmiriyat“ zu erlangen (Madan 1998: 983). Für den indischen Soziologen T. N. Madan, der wie Staatsgründer Jawaharlal Nehru selbst aus einer kashmirischen Pandit-Familie stammt, liegt dies unter anderem auch darin begründet, dass Kaschmir im Gegensatz zu Bengalen keine lange zurückreichende literarische Tradition in der Landessprache hat. Während das Bengalische schon um die Wende zum 20. Jahrhundert zur Literatursprache avancierte und mit Rabindranath Tagore sogar einen Literaturnobelpreisträger hervorbrachte, gibt es für das Kashmiri, der von Hindus und Muslimen gesprochenen Sprache des Kashmir-Tals, keine eigene Schrift (Hindus schreiben sie in Scharada oder Devanagari, Muslime mit modifizierten arabischen Schriftzeichen (Persisch/Urdu), geschweige denn eine uniforme Schriftsprache. Zudem hat der säkulare kashmirische Nationalismus mit der Vertreibung der hinduistischen Pandits 1990-91 seine Glaubwürdigkeit verloren (Madan 1998: 984f.).



Die verbleibenden Muslime befinden sich nun in einem Zwiespalt. Sie haben die Wahl zwischen einem trans-nationalen politischen Islam, der allerdings für sich keine Entscheidung hinsichtlich der Unabhängigkeit oder der Zurechnung Kashmirs zu Indien oder Pakistan nahelegt, oder einem unpolitischen Pietismus im Rahmen eines säkularen indischen Bundesstaats. Meinen Gesprächspartnern zufolge tendieren immer mehr Menschen in Kashmir zur letzteren Option. Das Erstarken des trans-nationalen politischen Islams auch in Kashmir wird jedoch weiter für Verwirrung bei jungen Muslimen sorgen.

Endnoten

1 Die Gründe für die offensichtliche Diskrepanz zwischen durchschnittlichen 51.451 INR und 85.000 INR gehen aus dem zitierten Papier nicht hervor.

2 Riaz (2009: 85) unterscheidet hier fünf Kategorien: 1. pragmatisch-opportunistische Gruppierungen wie die Jama'at-i-Islami Bangladesh; 2. orthodoxe Gruppierungen wie die Jama'at-i-Ulema-i-Islam, Khelafat Andolon, Ahle Hadith, Islami Morcha, Khelafat Mojlish und Nejam-i-Islam; 3. die sich an der traditionellen Heiligenverehrung orientierende Zakeer Partei, Islami Shoshontantra Andolon und die Bangladesh Tariqat Federation; 4. die urban-elitäre Hizb at-Tahrir Bangladesh; sowie die militanten/dschihadistischen Gruppierungen Harkat al-Jihâd al-Islâmi Bangladesh, Jama'at al-Mujahidin Bangladesh, Hizb at-Tauhid und Schahadat al-Hikma.

3 Nach Angaben seines Sohnes Jaleel Ahasan wurde sein Vater G. H. Hassan Zarger am 17. Februar 2005 von Hisb al-Mujahidin-Milizen getötet (Email-Korrespondenz vom 2. Februar 2011).

Für hilfreiche Kommentare danke ich Michael Mann und Manja Stephan.



Literatur

Addleton, J. S. 1992. *Undermining the Centre. The Gulf Migration and Pakistan*. Karachi: Oxford University Press.

Afsar, R. 2009. *Unravelling the Vicious Cycle of Recruitment: Labour Migration from Bangladesh to the Gulf States*. Geneva: International Labour Organisation (Working Papers).

Ahmad, I. (Hg.), 1973. *Caste & Social Stratification Among Muslims in India*. New Delhi: Manohar.

_____. 1976. *Family, Kinship & Marriage among Muslims in India*. New Delhi: Manohar.

_____. (Hg.), 1984. *Ritual & Religion among Muslims in India*. New Delhi: Manohar.

_____. & Reifeld, H. (Hg.), 2004. *Lived Islam in South Asia. Adaptation, Accommodation & Conflict*. New Delhi: Social Science Press.

Ali, M. 2003. *Brick Lane*. London: Doubleday.

Bose, S. 2006. *A Hundred Horizons. The Indian Ocean in the Age of Global Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

Callan, A. 2008. Female Saints and the Practice of Islam in Sylhet, Bangladesh. *American Ethnologist*, 35(3), S. 396-412.

De Haan, A. 2003. Calcutta's Labour Migrants: Encounters with Modernity. *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1&2), S. 189-215.

Devadas, D. 2007. *In Search of a Future. The Story of Kashmir*. New Delhi: Penguin.

Gardezi, H.N. 1991. Asian Workers in the Gulf States of the Middle East. *Journal of Contemporary Asia*, 21, S. 179-194.

Gardner, A.M. 2010. *City of Strangers Gulf Migration & the Indian Community in Bahrain*. Ithaca: Cornell University Press.



Gardner, K. 1993. Mullahs, Migrants, Miracles: Travel & Transformation in Sylhet. *Contributions to Indian Sociology*, 27 (2), S. 213-235.

_____. 1995. Global Migrants, Local Lives: Travel and Transformation in Rural Bangladesh. Oxford: Oxford University Press.

_____. & Osella, F. 2003. Migration, Modernity & Social Transformation in South Asia: An Overview. *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1&2), S. v-xxviii.

Gidwani, V. & Sivaramakrishnan, K. 2003. Circular migration and rural cosmopolitanism in India. *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1&2), S. 340-367.

De Haan, A. 2003. Calcutta's Labour Migrants: Encounters with Modernity. *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1&2), S. 189-215.

De Haas, H. 2007. *Remittances, Migration & Social Development. A Conceptual Review of the Literature*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development (*Social Policy & Development Programme Papers*, 34).

Hefner, R. 2005. Modernity and the Remaking of Muslim Politics. In: ders. (Hg.), *Remaking Muslim Politics. Pluralism, Contestation, Pluralization*. Princeton: Princeton University Press, S. 1-36.

ICWA, 2001. *Report of the High Level Committee on the Indian Diaspora*. New Delhi: Indian Council of World Affairs.

Khadria, B. 2008. India: Skilled Migration to Developed Countries, Labour Migration to the Gulf. In: S. Castles & R.D. Wise (Hg.), *Migration & Development: Perspectives from the South*. Geneva: International Organization for Migration.

Khan, A.A. 1996. *The Discovery of Bangladesh: Explorations into the Dynamics of a Hidden Nation*. Dhaka: University Press.

Khatry, S.K. 2007. *Labour Migration, Employment & Poverty Alleviation in South Asia*. Kathmandu: South Asia Centre for Policy Studies & Fried-



rich Ebert Foundation.

Leipziger, D.M. 2008. 'Brain Drain' and the Global Mobility of High-Skilled Talent. *Poverty Reduction and Economic Management Notes*, 123. Washington: The World Bank.

Madan, T.N. 1998. Coping with ethnicity in South Asia: Bangladesh, Punjab and Kashmir compared. *Ethnic and Racial Studies*, 21(5), S. 969-989.

Mann, M. 2009. *Sklaverei und Sklavenhandel im Indik, 16. bis 20. Jahrhundert*. Leipzig: Research Academy (*Working Papers of the Graduate Centre for Humanities & Social Sciences*, 3).

_____. 2011. *Afrikaner, Araber und Asiaten - Sklaverei und Sklavenhandel rund um den Indischen Ozean*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (im Druck).

Metcalf, T.R. 2007. *Imperial Connections: India in the Indian Ocean Arena, 1860-1920*. Berkeley: University of California Press & New Delhi: Permanent Black.

Modarres, A. 2010. Migration & the Persian Gulf. Demography, Identity & the Road to Equitable Politics. *Anthropology of the Middle East*, 5 (1), S. 1-17.

Osella, F. & Osella, C. 2003. Migration & the Commoditisation of Ritual: Sacrifice, Spectacle & Contestations in Kerala, India. *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1&2), S. 109-139.

Rajan, S.I., Vargese, V.J. & Jayakumar, M.S. 2010. *Overseas Recruitment in India: Structures, Practices & Remedies*. Thiruvananthapuram: Centre for Development Studies.

Riaz, A. 2009. Interactions of 'Transnational' & 'Local' Islam in Bangladesh. In: A.M. Karim (Hg.), *Transnational Islam in South & Southeast Asia. Movements, Networks & Conflict Dynamics*. Seattle: The National Bureau of Asian Research, S. 79-100.

Robinson, F. 2000. *Islam & Muslim History in South Asia*. New Delhi:



Oxford University Press.

Rogaly, B., Coppard, D., Rana K., Rafique, A., Sengupta A. & Biswas, J. 2003. Seasonal Migration, Employer-Worker Interactions & Shifting Ethnic Identities in Contemporary West Bengal. *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1&2), S. 282-310.

Sen, B. 2000. Beyond Nation. A Re-consideration of Akbar Ali Khan's 'Discovery of Bangladesh: Explorations into the Dynamics of a Hidden Nation'. *Bangladesh Development Studies*, 26 (1), S. 125-162.

Sikand, Y. 2002. *The Origins and Development of the Tablighi Jama'at 1920-2000. A Cross-Country Comparative Study*. New Delhi: Orient Longman.

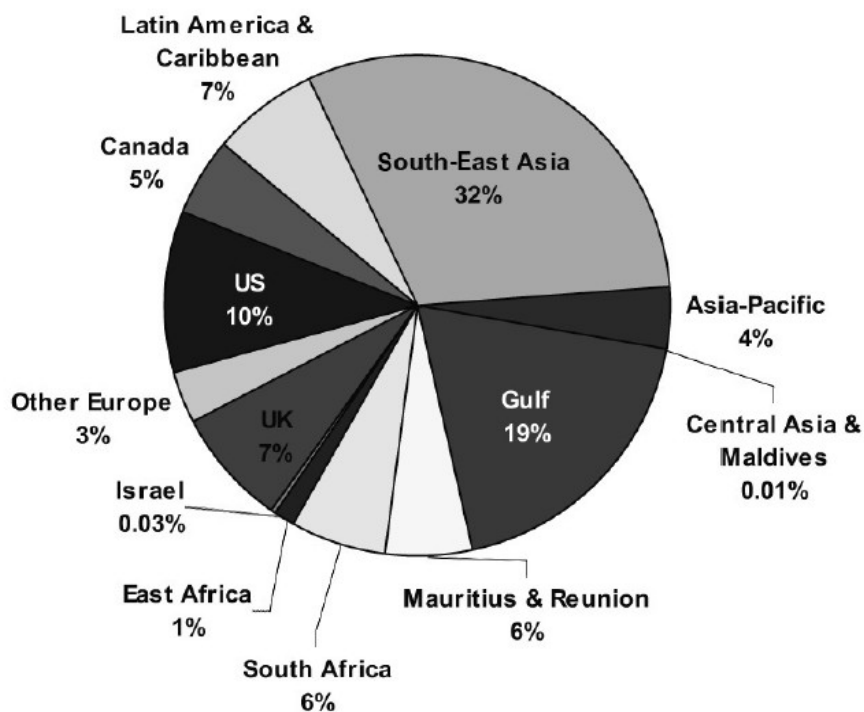
Simpson, E. 2003. Migration and Islamic Reform in a Port Town of Western India. *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1&2), S. 83-108.

Thangarajah, C.Y. 2003. Veiled Constructions: Conflict, Migration and Modernity in Eastern Sri Lanka. *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1&2), S. 141-162.

Tharoor, Dr. Shashi, 03.02.2010. Inaugural address by Minister of State for External Affairs, *International Conference organized by Indo-Arab Economic Cooperation Forum & Institute of Objective Studies*. New Delhi: Ministry of External Affairs, <http://meaindia.nic.in/mystart.php?id=530115543> [Zugriff: 14.01.11].

Weltbank 2010. *Migration and Remittances Factbook 2011*. Washington: The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank.

Wickramasekera, P. 1999. *Asian Labour Migration: Issues & Challenges in an Era of Globalization*. International Migration Papers Series, 57. Geneva: International Labour Office.



Anhang
Grafik 1

(Quelle: Khadria, 2008: 83; ICWA, 2001)